This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Phil
5545
160

Digitized by Google

Libreria NARDECCHIA
ROMA

Phil 5545.160

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER
(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Dott. RODOLFO MONDOLFO

MEMORIA E ASSOCIAZIONE

NELLA

SCUOLA CARTESIANA

(CARTESIO - MALEBRANCHE - SPINOZA)

CON APPENDICE

PER LA STORIA DELL'INCONSCIO

FIRENZE
TIPOGRAFIA DI M. RICCI
Via San Gallo 31
—
1900

Digitized by Google

Phil 5545.160

HARVARD COLLEGE
OCT 13 1926
LIBRARY

Walker fund

MEMORIA E ASSOCIAZIONE NELLA SCUOLA CARTESIANA

CARTESIO - MALEBRANCHE - SPINOZA (1)

Cartesio.

La dottrina della memoria non ha in Cartesio una esposizione sistematica: occorre, per ricostruirla, esaminare non solo gli scritti nei quali, come nel Traité de l'homme e nel Traité des passions, di psicologia egli si occupa ex professo, ma anche le Méditations métaphysiques, i Principes de la philosophie, e, sopra tutto, le lettere, in alcune delle quali, più che altrove, della dottrina della memoria sono posti i fondamenti.

Come è noto la psicologia cartesiana parte dall'indagine dei processi fisiologici dei fatti psichici: riguardo alla memoria convien quindi ricordare come ogni sensazione lasci dietro sè nel cervello una specie di vestigio o traccia, che Cartesio paragona a una piega su un foglio di carta; e queste tracce rendono il cervello capace di risuscitare nell'anima le stesse rappresentazioni da cui furono impresse (2).

Il fatto della memoria consiste nel riprodursi delle immagini, altre volte percepite, senza che occorra di nuovo la presenza degli oggetti (3). Ma mentre la percezione attuale è viva e chiara,

(1) Dell'argomento, del quale ora io intendo occuparmi, parte già fu trattato dal Dandolo nel suo articolo su « La dottrina della memoria in Cart. Mal. e Spin. » (Riv. it. di fil., 1893, pag. 289-320); tuttavia ho creduto non inutile tornarvi sopra, in quanto le conclusioni del Dandolo non mi parvero accettabili, e l'argomento mi sembrò meritevole di nuova trattazione.

(2) Cfr. Lettere au. P. Mesland, 15 maggio 1644 (Ed. Cous., IX, 167), a M. Chanut, 6 giugno 1647 (X, 52-53) ecc.

(3) La memoria può essere o volontaria (prodotta dall'attenzione) o involontaria (prodotta da processi puramente fisiologici) come nei sogni o nelle « rêveries ». Cfr. L'homme, 400, Tr. des pass., 56, 72-3, Lett. a Hyperaspistès, VIII, 271 etc.

Digitized by Google

la riprodotta si presenta da principio più incerta e debole, e solo con la ripetizione, e in proporzione appunto di essa, la sua forza e chiarezza aumentano e si conservano, pur senza mai raggiungere quelle della percezione attuale, di cui la riprodotta non sembra esser mai se non l'ombra (1). Questa è la distinzione fondamentale tra percezioni presenti e richiamate dalla quale poi partirà nel suo Trattato della natura umana Hume, che da Cartesio può aver attinto, oltre alla distinzione stessa, anche il nome di *impressione*, sotto il quale comprende tutti i fatti psichici primitivi e irriducibili.

Ma riguardo alla dottrina della memoria in Cartesio ci troviamo subito di fronte a una grossa questione sollevata dal Dandolo, il quale concluse non essere nel sistema di Cartesio la memoria altro che un nome. Il ragionamento del Dandolo è il seguente: tra l'anima e il corpo Cartesio pone tale abisso insormontabile, che è logicamente condotto a negare la possibilità di una mutua azione. Quindi la memoria andrebbe considerata triplice: del corpo, dello spirito, *utriusque;* ma quest'ultima non c'è in Cartesio. Rimane un dissidio, conciliato però dal perenne intervento di Dio (si apre così la via all'occasionalismo), il quale per altro porta la necessità di una creazione continua, vale a dire la negazione della memoria. « La traccia del cervello non è memoria se non quando le è concesso di entrare nella giurisdizione dello spirito: ma siccome questo ingresso non si compie fuori dell'assistenza divina, e Dio assiste creando, la traccia è un fuor d'opera. La memoria adunque non è che un nome: come fatto non c'è e non ci può essere, rimanendo esclusa dalla creazione continua ».

Ma le affermazioni del Dandolo sono affatto inaccettabili: egli non cita, nè potrebbe citare, alcun passo di Descartes a giustificazione di esse. Descartes dice (Cfr. Abrégé delle Meditazioni) che le sostanze, o cose che non possono esistere senz'esser state create da Dio, non possono mai cessar di esistere senza che Dio stesso, negando loro il suo concorso, non le riduca al niente; ma nè questo concorso (se si può chiamare creazione continua) deve affatto intendersi come creazione ex novo, nè Descartes dice doversi esso estendere dalle sostanze agli accidenti; e i fatti psichici, le tracce e la memoria sono accidenti e non sostanze. Dio, creandoci, imprime al nostro spirito e al nostro corpo delle tendenze (Cfr. Meditazione quinta); ma non interviene oltre, tanto che da

(1) Tr. des pass., 56, 59.

Digitized by Google

queste tendenze noi possiam talora anche deviare e cadere nelle malattie e nell'errore.

E non è vero poi che Descartes neghi la possibilità di una mutua azione fra anima e corpo; egli l'afferma anzi infinite volte nelle sue opere. In una lettera del luglio 1641 un tale, che si faceva chiamare Hyperaspistès, gli chiede: « L'opération de l'âme qui est incorporelle, peut-elle donc imprimer de soi aucuns vestiges corporels? De plus, comment ces vestiges corporels du cerveau nous feront-ils avoir une pensée incorporelle? » (1). Risponde Descartes: (2) « Il n'est pas plus difficile de concevoir que l'esprit quoique réellement distingué du corps, ne laisse pas de lui être joint et d'être touché par les vestiges qui sont imprimés en lui, ou même aussi d'en imprimer en lui des nouveaux, qu'il est facile à ceux qui supposent de accidents réels de concevoir (comme il font d'ordinaire) que ces accidents agissent sur la substance corporelle, encore qu'ils soient d'une nature totalement différente d'elle. Si par corporel on entend tout ce qui peut affecter le corps, l'esprit en ce sens devra àussi être dit corporel. » Nel Traité de l'homme e in una lettera ad Elisabetta, secondo mostra il Liard (3), egli cerca spiegare quest'azione accennando ad una armonia prestabilita che rientrerebbe nella teoria, espressa nella Meditazione quinta, delle tendenze impresse da Dio con la creazione al corpo e allo spirito nostro, tendenze che per lo spirito si posson chiamare idee innate. In realtà per altro il modo di quest'azione reciproca egli non sapeva bene imaginare nè tanto meno spiegare; ma altro è non saper spiegare un fatto (o quello che tale si crede), altro è negarlo; e Cartesio infatti, in una lettera ad Arnauld (4), pur confessando la sua impotenza a determinare il modo della cosa, tornava ad affermarla: « Que l'esprit qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, il n'y a raisonnement ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre; mais néammoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connoître tous les jours manifestement. »

Questo principio della « étroite liaison » fra anima e corpo, sul quale egli dice fondato tutto il Traité des passions (5), egli

(1) VIII, 246.
(2) Lett. 25 luglio 1641, VIII, 270.
(3) Louis Liard: Descartes. Paris 1882, a pag. 260-2.
(4) X, 161.
(5) IV, 147 e passim.

Digitized by Google

estende, naturalmente, anche al fatto della memoria. « Il y a une telle liaison entre notre âme et notre corps, que les pensées qui ont accompagné quelques mouvements du corps dès le commencement de notre vie les accompagnent encore à present en sorte que si les mêmes mouvements sont excités derechef dans le corps par quelque cause extérieure, ils excitent aussi en l'âme les mêmes pensées » (1).

Data questa reciproca azione fra anima e corpo, come si dovrà intendere la memoria? Memoria del corpo, memoria dello spirito, o memoria utriusque? Il Dandolo, procedendo di deduzione in deduzione, arriva a conclusioni affatto disformi dalla dottrina cartesiana. Noi, sulla scorta dei passi di Descartes stesso, cercheremo la risposta a queste domande.

Nella lettera sopra citata a Hyperaspistès, del 25 luglio 1641 (2), Descartes dice: « Quand l'esprit, étant uni au corps, pense à quelque chose de corporel, certaines particules du cerveau sont remuées de leur place quelque fois par les objets extérieurs qui agissent contre les organes des sens, et quelque fois par les esprits animaux... mais quelquefois aussi par l'esprit même, à savoir lorsque de lui-même et par sa propre liberté il se porte à quelque pensée (3). Et c'est par les mouvements de ces particules du cerveau qu'il se fait un vestige duquel dépende le ressouvenir. Mais pour ce qui est des choses purement intellectuelles, à proprement parler, on n'en a aucun ressouvenir; et la première fois qu'elles se presentent à l'esprit on les pense aussi bien que la seconde, si ce n'est peut-être qu'elles ont coutume d'être jointes et comme attachées à certains noms qui, étants corporels, font que nous nous ressouvenons aussi d'elles. »

Da questo passo apparirebbe dunque che Descartes non ammetta altra memoria se non la memoria del corpo. Ma in un passo di una lettera al P. Mesland, del 15 maggio 1644, (4) in cui della memoria del corpo si spiega meglio (mediante un paragone) la natura, si parla anche di un'altra specie di memoria, della memoria dello spirito: « Pour la mémoire je crois que celle des choses matérielles dépend des vestiges qui demeurent dans le cerveau, après que quelque image y a été imprimée: et que celle des choses intellectuelles dépend de quelques autres vestiges qui de-

(1) Lett. inv. 1646 a M.ma Elisabetta, IX, 380. Cfr. anche Tr. despass. 68-9.
(2) VIII, 271.
(3) Si noti qui la distinzione tra memoria volontaria e involontaria.
(4) IX, 167.

Digitized by Google

meurent en le pensée même, mais ceux-ci sont tout d'un autre genre que ceux-là, et je ne le saurois expliquer par aucun exemple tiré des choses corporelles, qui n'en soit fort différent, au lieu que les vestiges du cerveau le rendent propre à mouvoir l'âme, en la même façon qu'il l'avoit mue auparavant, et ainsi à le faire souvenir de quelque chose, tout de même que les plis qui sont dans un morceau de papier ou dans un linge, font qu'il est plus propre à etre plié derechef comme il a été auparavant, que s'il n'avoit jamais été ainsi plié ».

Di questa memoria dello spirito si parla anche in altri passi di due lettere al P. Mersenne; una del 10 aprile 1640 (1): « Outre cette mémoire, qui dépend du corps, j' en reconnois encore une autre, du tout intellectuelle, qui ne dépend que de l'âme seule »; l'altra del 6 agosto 1641: (2) « Outre la mémoire corporelle, dont les images peuvent être répresentées par ces plis du cerveau, je trouve qu'il y a encore en notre entendement une autre sorte de mémoire qui ne dépend point des organes du corps, et qui ne se trouve point dans les bêtes, et c'est d'elle particulièrement que nous nous servons ».

C'è dunque contraddizione tra il primo passo e gli altri tre? Così parrebbe; ma la contraddizione apparente è risolta e spiegata nelle lettere ad Arnauld.

In una lettera del 15 luglio 1648 (3), Arnauld gli scrive: « Dans vos réponses aux cinquièmes objections (p. 549 de l'éditions francoise (4) vous dites que pendant que l'âme est unie au corps, pour se ressouvenir de nos pensées, il est nécessaire qu'il en demeure quelques vestiges imprimés dans le cerveau, vers lesquels l'âme se tournant et s'y appliquant, elle se ressouvient, et qu'on ne doit pas trouver étrange si le cerveau d'un enfant ou d'un léthargique n'est pas propre à recevoir ces impressions. Mais il faut, à mon avis, nécessairement admettre en notre esprit deux sortes de mémoires, l'une purement spirituelle, et l'autre qui se fasse par l'entremise d'un organe corporel: de même que l'on admet deux manière de penser, l'une qui conçoit purement et sans l'aide d'aucune faculté corporelle, et l'autre qui s'applique aux images qui sont

(1) VIII, 216.
(2) VIII, 318.
(3) X, 138-9.
(4) Si tratta delle risposte alle obiezioni contro le Médit. métaph. — Il passo cui allude Arnauld è, nell'ed. Cousin, a p. 255 del II vol.

Digitized by Google

dépentres dans le cerveau ». Di queste (imaginazioni) secondo Arnauld noi non possiamo ricordarci senza vestigi; ma le concezioni pure non hanno alcun bisogno di vestigi (1).

Risponde Descartes: « Je confesse avec vous qu'il y a en nous deux sortes des mémoires; mais l'âme d'un enfant a seulement des sensations confuses; et encore que ces sensations confuses laissent quelques vestiges dans le cerveau qui y demeurent durant tout le reste de la vie, ces vestiges néammoins ne suffisent pas pour nous faire connoître que les sensations qui nous arrivent étant adultes sont semblables à celles que nous avons eues dans le ventre de nos mères, à cause que cela dépend de quelque réflexion de l'entendement, ou de la mémoire intellectuelle, dont on n'a pas l'usage quand on est au ventre de sa mére ».

Ma Arnauld comprende che la memoria intellettuale di cui parla Descartes non è quella stessa di cui intendeva parlar lui; egli parlava di una memoria intellettuale delle concezioni pure, spirituali; Descartes invece, che, come vedemmo, nella lettera a Hyperaspistès aveva negato l'esistenza di una memoria per le concezioni puramente intellettuali, per memoria dello spirito intendeva qui una intimamente collegata con quella del corpo, e riguardante le sensazioni. Di modo che in una lettera successiva (2) Arnauld gli chiede: « Quelle est cette réflexion en quoi vous dites que consiste la mémoire intellectuelle? » E Descartes spiega allora chiaramente il suo pensiero.

« Il ne suffit pas, pour nous ressouvenir de quelques chose, que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit, et qu'elle ait laissé quelques vestiges dans le cerveau, à l'occasion desquels la même chose se présente derechef à notre pensée; mais de plus il est requis que nous *reconnoissions*, lorsqu'elle se présente pour la seconde fois, que cela se fait à cause que nous l'avons auparavant aperçue; ainsi souvent il se présente à l'esprit des poëtes certains vers qu'ils ne se souviennent point avoir jamais lus en d'autres auteurs, lesquels néammoins ne se présenteroient pas à leur esprit s'ils ne les avoient lus quelque part. D'où il paroît manifestement que, pour se ressouvenir, toutes sortes des vestiges que les pensées précédentes ont laissés dans le cerveau ne sont pas propres, mais seulement ceux qui sont tels qu'ils peuvent donner à connoître à l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois

(1) 6 luglio 1648, X, 147.
(2) 25 luglio 1648, X, 152.

Digitized by Google

nouvellement imprimés. Or afin que l'esprit puisse reconnoître cela, j'estime que lorsqu'ils ont été imprimés la première fois, il a dû se servir d'une conception pure, afin d'apercevoir par ce moyen que la chose qui lui venoit alors en l'esprit étoit nouvelle, c'est-à-dire qu'elle ne lui avoit pas auparavant passée par l'esprit; car il ne peut y avoir aucun vestige corporel de cette nouveauté: ainsi donc, si j'ai écrit en quelque endroit que les pensées qu'ont les enfants ne laissent d'elles aucuns vestiges dans le cerveau, j'ai entendu parler de ces vestiges qui sont nécessaires pour le souvenir.... Lorsqu'un jeune homme sent quelque chose de nouveau, et qu'en même temps il aperçoit qu'il n'a point encore senti auparavant la même chose, j'appelle cette seconde perception *une réflexion* (1), et je ne la rapport qu'à l'entendement seul, encore qu'elle soit tellement conjointe avec la sensation qu'elles se fassent ensemble et qu'elle ne semblent pas être distinguées l'une de l'autre » (2).

Ho creduto bene riportare per intero questo passo, per quanto lungo, perché mi è sembrato veramente importante. Esso chiarisce e risolve il dissidio apparente fra il primo passo e gli altri tre sopra citati, e permette di trarre conclusioni certe sulla dottrina cartesiana della memoria.

Delle cose puramente intellettuali, dunque, secondo quello che Cartesio scriveva ad Hyperaspistès, non c'è memoria se non per la loro associazione col nome; e per cose puramente intellettuali, da quanto appare dalla lettera ad Arnauld, dobbiamo intendere le idee innate, perché di esse non può « connoître l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, mais ont été autrefois nouvellement imprimés » (3). C'è invece, per le sensazioni, la memoria del

---

(1) Questa distinzione cartesiana delle due memorie, del corpo e dello spirito, dipendenti l'una dalla sensazione, l'altra dalla riflessione, apre la via alla distinzione lockiana dalle due fonti della conoscenza, la sensazione, cioè, e la riflessione.

(2) Rép. de M. Descartes, 29 luglio 1648, X, 157-9. Il Dandolo cita da Janet e Séailles una parte di quest'ultimo passo (da « pour se ressouvenir » a « cette nouveauté »), ma non è la parte che meglio serva alla risoluzione del problema da lui posto; ed egli infatti la cita ad altro proposito. Degli altri passi qui sopra riferiti nessuno egli mostra di conoscere; tuttavia dice; « Oso asserire che ricercando le opere di Cartesio nessun altro luogo si possa trovare, in cui della memoria si dica espressamente qualche cosa di più o di diverso da quanto abbiamo riportato ». Occorreva, prima di affermar ciò, esaminare, oltre agli altri scritti, anche le lettere di Cartesio.

(3) Nel fatto appunto che delle idee puramente intellettuali noi non ricordiamo quando le abbiamo acquistate, e crediamo quindi averle sempre avute

Digitized by Google

corpo (tracce del cervello), che è occasione alla memoria dello spirito (riconoscimento). Ma se al ritorno di una stessa percezione non è associato il riconoscimento non c'è vera memoria: la essenza della memoria cosciente sta dunque nel riconoscimento, nel « connoître que la sensation (o il ricordo di essa), qui nous arrive » al momento presente, è « semblable à celle que nous avons eue » altre volte.

L'intelletto è dunque condizione essenziale della vera memoria piena e cosciente; ma questa può rafforzarsi (per quanto da Descartes appare) anche senza bisogno del suo intervento. Abbiamo già ricordato come Descartes osservi che la vivacità e la determinatezza della imagine richiamata, scarsissime la prima volta, aumentano con la ripetizione. Quando un oggetto colpisce uno dei nostri sensi, si forma, secondo Cartesio, nel cervello una specie di piega che, pur disfacendosi al cessare dell'azione esterna, lascia nella parte ov'era la disposizione ad essere in ugual modo piegata da un oggetto simile in parte, se non in tutto, al precedente (1).

---

in noi, Condillac (Extr. rais. du tr. des sens. III, 44) trova l'origine dell'errore delle idee innate.

Parrebbe far difficoltà a questo punto, quanto al negare la memoria delle cose intellettuali, il passo della lettera al P. Mesland (IX, 167) dove si distingue una memoria « des choses matérielles » ed una « des choses intellectuelles ». Ma da quello che è detto nella lettera del 6 agosto 1640 al P. Mersenne si comprende come la difficoltà possa risolversi. In questa lettera è detto che la memoria spirituale è propria solo dell'uomo, mentre quella corporale è comune anche alle bestie: sicché appar chiaro doversi per questa intendere soltanto quella facilità, o abitudine (Cfr. lett. al P. Mersenne, 1 apr. 1640, VIII, 216-5) che si acquista con la ripetizione, a rifare un dato movimento, dei muscoli come del cervello; mentre la prima è un atto particolare dello spirito che riconosce nella percezione attuale o nel ricordo la somiglianza colla passata. Per tradurre in italiano le due espressioni di Descartes sopra riportate, io chiamerei l'una memoria degli *atti* materiali, l'altra memoria degli *atti* intellettuali, l'una memoria della sensazione, l'altra memoria della riflessione. Che la prima anche da sola valga « à mouvoir l'âme en la meme façon qu'il l'avoit mue auparavant, et ainsi à le faire souvenir de quelque chose », non è cosa che implichi la memoria vera e cosciente, perché, come è detto nella lett. ad Arnauld: « il ne suffit pas pour nous ressouvenir de quelque chose que cette chose se soit autrefois présentée à notre esprit et qu'elle ait laissée quelques vestiges dans le cerveau à l'occasion desquels la même chose se présente derechef à notre pensée; mais de plus il est requis que nous reconnoissions etc. ». Sicché, a mio vedere, non ci sarebbe contraddizione con l'altra affermazione di Descartes che delle concezioni puramente intellettuali non v'ha memoria. Le lettere ad Arnauld chiariscono troppo bene il pensiero di Cartesio su questo punto per lasciar luogo a dubbi.

(1) Lett. a M. Chanut 6 giugno 1647, X, 52-3.

Digitized by Google

« Les plis de la mémoire ne doivent point être en fort grand nombre pour servir à toutes les choses dont nous nous pouvons souvenir, à cause qu'un même pli sert à toutes les choses qui se ressemblent » (1). Così, per questo processo puramente fisiologico della sovrapposizione delle imagini simili, la memoria può fortificarsi.

Ma per lo stesso motivo il riprodursi delle imagini simili è capace di risuscitare qualsiasi fatto psichico, sensitivo o volitivo, che con esse sia stato altra volta congiunto. « La même chose qui fait envie de danser à quelques uns, peut donner envie de pleurer aux autres, car cela ne vient que de ce que les idées qui sont en notre mémoire sont excitées. Comme ceux qui ont pris autrefois plaisir à danser lorsqu'on jouoit un certain air, si tôt qu'ils en entendent de semblable, l'envie de danser leur revient, au contraire si quelqu'un n'avoit jamais oui jouer des gaillardes qu'au même temps il ne lui fût arrivé quelque affliction, il s'attristeroit infailliblement lorsqu'il en ouiroit une autrefois. Ce qui est certain, que je juge que si on avoit bien fouetté un chien cinq ou six fois au son du violon, sitôt qu'il ouiroit une autrefois cette musique, il commenceroit à crier et à s'enfuir » (2).

Ma oltre queste associazioni pienamente coscienti, altre se ne formano e si ripetono completamente indipendenti dalla coscienza, producendo le simpatie ed antipatie instintive di cui non sappiamo darci spiegazione. La strana avversione che alcuni provano per l'odor della rosa o per la presenza di un gatto e simili, vien forse da che al principio della loro vita sono stati offesi da qualche simile oggetto, o magari dall'esserne stata offesa, durante la gestazione, la madre, che ha quindi comunicato il suo sentimento al feto nelle sue viscere. In tal modo una impressione, che non sappiamo neppure d'aver avuto, resta nel nostro cervello ed esercita la sua azione fino al termine della vita (3). Su questo medesimo fatto della associazione e sulla sua spiegazione fisiologica Descartes ritorna più che una volta nelle sue lettere. Cito un passo, in cui più specialmente si riferisce alla associazione tra segno e significato: « Ce n'est pas merveille, scrive a M. Chanut (4), que certains

(1) Au P. Mersenne VIII, 318.
(2) Au P. Mersenne 25 febbraio 1630, VI, 127-8. Cfr. anche Au Marquis de Neucastel, IX, 425 e Tr. des pas. 75, 124.
(3) Tr. des pass. 147-8. L'homme, 399.
(4) 1 febbraio 1647, X, 7.

Digitized by Google

mouvements du coeur soient ainsi naturellement joints à certaines pensées, avec lesquels ils n'ont aucune ressemblance, car de ce que notre âme est de telle nature qu'elle a pu être unie à un corps, elle a aussi cette proprieté que chacune de ses pensées se peut tellement associer avec quelques mouvements ou autres dispositions de ce corps, que lorsque les mêmes dispositions se trouvent une autre fois en lui, elles induisent l'âme à la même pensée, et réciproquement lorsque la même pensée revient, elle prépare le corps à recevoir la même disposition. Ainsi, lorsqu'on apprend une langue, on joint les lettres ou la prononciation de certains mots qui sont des choses matérielles, avec leurs significations qui sont des pensées: en sorte que lorsqu'on oit après derechef les mêmes mots, on conçoit les mêmes choses; et quand on conçoit les mêmes choses on se ressouvient de mêmes mots. Mais les premières dispositions du corps, qui ont ainsi accompagné nos pensées lorsque nous sommes entrés au mond, ont dû sandoute se joindre plus étroitement avec elles que celles qui les accompagnent par après ». E lo stesso fatto osserva a proposito della memoria locale: « Considerez tout ce qui on nomme mémoire locale.... Lorsque nous avons lu quelque livre, toutes les espèces qui peuvent servir à nous faire souvenir de ce qui est dedans ne sont pas en notre cerveau, mais il y en a aussi plusieurs dans le papier de l'exemplaire que nous avons lu; et il n'importe pas que ces espèces n'aient point de ressemblance avec les choses dont elles nous font ressouvenir etc. » (1).

La legge generale dell'associazione è da Descartes formulata nel Traité de l'homme (IV-401) in modo assai analogo alla legge della reintegrazione dell'Hamilton. La formula dell'Hamilton è: « I pensieri che in un medesimo tempo, recente o lontano, sono stati in reciproco rapporto di coesistenza o di consecuzione immediata, tendono a riprodursi insieme » (2). La formula di Descartes: « La souvenance d'une chose peut être excitée par celle d'une autre qui a été autrefois imprimée en même temps qu'elle en la mémoire ». Delle sette classi di rapporti che Hamilton enumera e racchiude sotto la legge di reintegrazione (3), Descartes accenna in questo punto solo a tre: simultaneità o successione immediata nel tempo, limite reciproco o contiguità nello spazio e causalità

---

(1) Au P. Mersenne VIII, 215-6.
(2) Ferri, « La psicol. dell'assoc. » p. 342.
(3) Ferri, « La dott. psic. dell'assoc. » Mem. dell'accad. dei Lincei, p. 28.

Digitized by Google

(la vista del naso e degli occhi richiama la bocca e il resto del volto, e la vista del fuoco richiama l'idea del calore), riconducendo tutte e tre alla contemporaneità, alla quale è ricondotto, evidentemente, anche il rapporto di segno e significato. Ma questa riduzione di tutti i rapporti della associazione non è in lui nettamente formulata come sarà poi in Malebranche; ed oltre la unione e il risveglio dei termini simultanei egli ammette anche la unione e il risveglio dei termini successivi, estendendo la legge di reintegrazione a tutta la successione della vita.

Questo nelle Méditations métaphysiques. La nostra vita è qui considerata come una catena associativa di tutti i fatti psichici, che si forma nella memoria: ogni nuovo fatto, che nel nostro spirito abbia luogo, è un nuovo anello che va a congiungersi al resto della catena ed ha il potere di ridestarne la coscienza.

Questo richiamo di tutto il seguito della nostra vita passata, questo collegamento delle conoscenze presenti colle passate, possibile nella veglia, impossibile nel sogno, ci serve di norma per giudicare della verità delle percezioni e dello stato di veglia o di sogno. Se qualche oggetto ci appare e scompare a un tratto, di modo che non possiamo vedere donde viene e dove va, e non possiamo collegarne il sentimento col resto della vita, lo stimeremo a ragione uno spettro o un fantasma del nostro cervello, come quelli che si formano nel sogno.

Ad Hobbes, che riteneva possibile anche nel sogno il collegamento con un lungo seguito di cose passate, per modo da indurre la fede nella realtà delle imaginazioni, Descartes rispondeva potersi dare l'illusione, ma doversi, destandosi, riconoscere l'errore. Ma ammessa la possibilità di una illusione, che affidamento, che norma o criterio di giudizio avremo anche nella veglia, per esser sicuri che si tratti di realtà e non di illusione? La fede in Dio (rispondeva Descartes), la fede che esso non può ingannarci e che quindi la testimonianza della memoria, dell'intelletto e dei sensi è valida. Ma gli atei? incalza Hobbes; e Descartes ammette che essi non abbiano criterio sufficiente di distinzione (1). E come mai, si potrebbe ancora chiedere, anche i credenti, e Descartes fra loro (2), si posson trovare nel caso di non sapere se sognino

---

(1) Médit. métaph. I, 349-50. Object. et rép. I, 502-3.

(2) Cfr. lett. 15 maggio 1631 a M. de Balzac (VI, 200-1): « J'ai porté ma main contre mes yeux pour voir si je ne dormois point lorsque j'ai lu dans votre lettre que vous avez dessein de venir ici, et maintenant encore je n'ose

Digitized by Google

o sien desti? Ed è proprio vero che i sogni non si colleghino con le circostanze della veglia? (1).

Ma a parte tali questioni, notiamo quanta importanza questa possibilità di richiamo del passato (oltre che come criterio sufficiente, almeno nella maggior parte dei casi, di distinzione fra sogno e veglia, fra percezioni reali e imaginarie) assumerà poi quando, con Locke e con Hume, nella memoria, nella catena associativa dei fatti psichici si ritroverà il fondamento dell'identità personale.

Malebranche.

Il meccanimo fisiologico della sensazione e della memoria è in Malebranche posto non diversamente da Cartesio: solo egli vuol dare, della azione reciproca tra anima e corpo, quella spiegazione che Cartesio confessava di non saper trovare. L'azione reciproca tra anima e corpo, dice Malebranche, non è diretta: non è per una considerazione delle tracce cerebrali, quasi *per conversionem ad phantasmata*, che lo spirito percepisca; ma c'è un intermediario, Dio (2). « Mon âme est unie à mon corps parce que d'un côté ma volonté est établie cause occasionelle de quelques changemens que Dieu seul produit en lui: et de l'autre que les changemens qui se passent dans mon corps sont établis causes occasionelles de quelques uns de ceux qui arrivent à mon esprit » (3). Son così enunciate due, e implicata la terza, delle tre cause che Malebranche pone della associazione fra tracce del cervello e idee: 1) la volontà divina, fondamento delle associazioni naturali (es. fra traccia prodotta da un albero e idea dell'albero) simile in tutti gli uomini, necessarie e inseparabili (4); 2) la volontà umana (che pre-

---

me rejouir autrement de cette nouvelle que comme si je l'avois seulement songée ». La possibilità dell'incertezza fra sogno e veglia è ammessa nella Réch. de la vér. par les lumières naturelles (XI, 350).

(1) Di questa opinione non era, ad es., Hartley, il quale notava come i sogni, collegati con circostanze della veglia, sian più facili a ricordarsi (prop. 90).

(2) Cfr. Récherche de la vérité. L. I, Des sens ch. V, I; ch. XIII, 2. L. II, De l'imagination ch. I, 2, ch. V, 1.

(3) Traité de la morale, Prem. partie, X, 4.

(4) Nel L. V (Des passions) Ch. I della Réch. de la vér. si afferma invece che queste associazioni fra due termini (movimenti del corpo e passioni dell'anima) che non hanno alcuna affinità fra loro, è, contrariamente alla conce-

Digitized by Google

suppone per altro anche quella divina e serve ad accomodare le tracce all'uso e alla vita sociale), fondamento dell'associazione fra idee e segni, incostante e variabile (diversità delle lingue); 3) e infine la identità temporale, che in Malebranche assume la funzione di legge generale di tutte le associazioni, e per la quale il riprodursi di una determinata modificazione nel cervello porta con sè la riproduzione della percezione che altra volta l'ha accompagnata.

A questa medesima identità temporale è riportata anche l'associazione delle tracce, e per conseguenza delle idee, fra di loro: basta che più tracce sien state prodotte nel medesimo tempo, perché si possano risvegliare tutte insieme; quindi il ricordo di una circostanza qualsiasi di un fatto richiama il ricordo di tutte le altre e, quando non rammentiamo il nome di una persona o di un oggetto, coll'indicarne qualche particolarità ne risvegliamo negli altri il ricordo.

Ma questa identità temporale, cui unicamente nel capitolo sull'Associazione (1) si accenna, comprende, nel concetto di Malebranche, anche i rapporti di somiglianza e di causalità.

L'associazione per rapporto di somiglianza non è, veramente, da Malebranche considerata nella sua vera essenza: egli non esamina il meccanismo psicologico per cui l'osservazione di una percezione presente o il ricordo di una passata ci richiamano una o più altre percezioni, che con loro abbiano rapporto di somiglianza; ma solo il meccanismo per cui la somiglianza ci devia dalla osservazione della percezione, presente o passata, cui tendevamo, per volgerci invece ad un'altra che con lei ha solo qualche punto di contatto. In altre parole egli non vede in questa associazione il lato buono e fecondo di nuove cognizioni e scoperte, ma solo la causa di falsità e confusione d'idee.

Questa forma d'associazione è posta da Malebranche (e di ciò gli va reso merito) non tra le rappresentazioni, fatti complessi, ma tra gli elementi di esse. Agli elementi delle rappresentazioni corrispondono gli elementi delle tracce cerebrali; alle rappresentazioni più note e comuni corrispondono nel cervello tracce più

---

zione comune, tutt'altro che necessaria e inseparabile; perché, se mancasse ad essa l'intervento del volere di Dio, sarebbe d'un tratto resa impossibile.

Si devon dunque tali associazioni intendere come necessarie per l'uomo (subordinatamente alla volontà di Dio) ma non per Dio, necessarie cioè, per così esprimermi, πρὸς ἡμᾶς, ma contingenti κατ'αὐτό.

(1) L. II de l'imag. Ch. V, 2.

Digitized by Google

profonde. Supponiamo ora che ci si presenti una imagine avente alcuni elementi affini ad elementi di queste rappresentazioni più profondamente impresse in noi. Ad ogni percezione si produce una corrente nervosa (movimento degli spiriti animali) che si dirige alla relativa traccia cerebrale; ma in questo caso abbiamo alcuni elementi comuni ad ambedue le rappresentazioni, altri proprii di ciascuna di esse. La corrente trova gli elementi comuni, aperti al passaggio perché profondamente impressi, e vi penetra; trova poi altri elementi, esclusivi della rappresentazione più nota e comune, ma che sono essi pure profondamente impressi, e formano un tutto unico con gli elementi, comuni alle due rappresentazioni, per essere altre volte stati impressi simultaneamente. Il passaggio è facile, e in essi, piuttosto che nei nuovi elementi, penetra la corrente.

Così avviene che nella luna o nelle nubi molti vedono figure d'uomini o d'animali, o in una malattia nuova, che presenti sintomi comuni con altra malattia mortale, tutti credono riconoscer quest'ultima; e gli autori, che si sono molto occupati di un argomento, ad ogni istante e per ogni circostanza se lo richiamano alla mente etc. Invece della percezione che dovevano avere o richiamarci, ne abbiamo un'altra simile, provocata dal richiamo, per parte degli elementi affini, di altri elementi non più affini, ma stati altre volte contemporanei ad essi (1). Così l'associazione per somiglianza si riduce in Malebranche, come notano anche Janet e Séailles, ad associazione per identità temporale (2). Nè diversamente accade per la causalità.

---

(1) Si noti la corrispondenza della teoria di Malebranche con la teoria moderna: « Quando una rappresentazione ne richiama un'altra, ciò avviene perché le due hanno almeno qualche elemento uguale. Allora gli elementi dell'impressione presente, attuale, che corrispondono agli stessi che si trovano nella rappresentazione richiamata, acquistano, in seguito a questa fusione con elementi eguali, un grado più forte d'intensità. In un oggetto, che vediamo per la prima volta, le parti che più prontamente afferriamo sono quelle che abbiamo già vedute altre volte in altri oggetti: questi elementi famigliari producono su di noi un' impressione maggiore che non gli elementi nuovi... Gli elementi che noi riconosciamo richiamano elementi nuovi che noi abbiamo percepito altre volte come *contigui;* l'azione *intensiva* si muta in azione *estensiva* ». Così accade che, nel leggere, alle lettere sbagliate sostituiamo quelle giuste senza nemmeno avvedercene. V. G. Villa « La psicol. contemporanea », pp. 360-1.

(2) L. II, Ch. II. Si veda anche Janet et Séailles; « Hist. de la phil. » « Les probl. et les écoles » pp. 199-200.

Digitized by Google

Nell'esempio, sopra citato, della malattia nuova che presenta sintomi simili ad altra già nota, Malebranche osserva che noi attendiamo che si verifichino anche tutti gli altri sintomi, e che le medicine producano lo stesso effetto. Dunque nel nostro pensiero all'idea della causa è associata l'idea dell'effetto (1) per modo, che l'una richiama sempre l'altra: ma si tratta di un fenomeno della nostra mente, o nella realtà delle cose il rapporto esiste obbiettivamente?

Malebranche, a differenza di Hume, la cui critica egli in parte precede, afferma l'esistenza di una causa reale, ma non dove l'opinione comune la ritrova, cioè nella azione reciproca dei corpi fra loro e con lo spirito, bensì in Dio, che solo opera nell'universo.

L'azione di un corpo su un altro non è per lui ammissibile: il meccanismo, sottraendo ai corpi ogni principio di forza, attuale o potenziale, interna, non può ammettere che si trasmettano a vicenda una potenza di moto che non hanno per se stessi. I corpi sono essenzialmente passivi, e ciò che è passivo non può esser concepito come attivo. Così lo spirito finito non può esser causa dei movimenti del corpo: fra causa ed effetto ci deve esser legame necessario; ma tra la nostra volontà e il movimento del corpo noi vediamo al contrario non esistere alcuna connessione necessaria. La causa reale è dunque in Dio (2).

Eppure, quando noi vediamo una palla in moto incontrarne un'altra e quest'altra muoversi, diciamo che la prima è causa del movimento della seconda; quando vogliamo alzare il braccio e l'alziamo realmente, diciamo che la nostra volontà è causa del

---

(1) Va qui notato che Malebranche cade, a proposito della causalità, nella stessa contraddizione in cui cadrà poi Hume. Qui egli dice che le idee della malattia e delle medicine (cause) ci fanno attendere gli stessi effetti; quindi il gioco associativo dipenderebbe qui dal rapporto di causalità. Invece in altri passi la causalità è ricondotta ad un gioco associativo. Hume si sbriga della contraddizione con l'osservare che in fondo tutte le leggi dell'associazione si posson ridurre ad una sola: che due o più idee, connesse da un rapporto qualsiasi, si richiamano a vicenda (esempio l'associazione fra segno e significato). Malebranche avrebbe potuto anche meglio togliersi di impaccio, in quanto egli riduce tutte le leggi della associazione alla identità di tempo. Ora l'esser state due idee in rapporto costante di contemporaneità produce, nella mente nostra, così il rapporto di causalità, che fra esse poniamo, come il loro richiamo reciproco.

(2) Réch. de la vér. passim e specialmente VI, sec. part. Ch. III e 15 Eclaircissement. Entretiens sur la métaphysique 6.° (Janet e Séailles, che ne citano dei passi, lo indicano erroneamente come il 7.°).

Digitized by Google

movimento del nostro corpo (1); quando mangiamo un frutto e sentiamo un sapore dolce, diciamo che il frutto è la causa della nostra sensazione; quando vediamo la nostra fortuna e sentiamo gioia, o vediamo la nostra sventura e sentiamo dolore, diciamo che la vista della fortuna è causa della gioia e la vista della sventura è causa del dolore. Da che dipende questa nostra fede nella causalità naturale? Da un'illusione che si fonda sulla associazione.

Gli uomini giudicano che una cosa è la causa di qualche effetto quando l'una « accompagne toujours » l'altro, quando si veggono costantemente « joints ensemble », quando sono ambedue percepiti « en même tems » (2).

Ci sono così i tre elementi enumerati da Hume: contiguità nello spazio e nel tempo e costanza del rapporto. Ma, mentre per Hume la contiguità nel tempo è successione, per Malebranche è identità, simultaneità. Non però senza qualche incertezza e contraddizione; perché in quello stesso § 2.° del capo X del IV libro, che abbiamo già citato, riferito l'esempio della gioia prodottaci dalla vista del nostro benessere, Malebranche aggiunge: il (l'esprit) s'imagine aussi que c'est la vûe de son malheur qui produit en lui même ce sentiment de tristesse, parce que ce sentiment *suit* cette vûe ». Ma da questo passo si potrebbe solo inferire che Malebranche ammetta la successione *oltre* la contemporaneità; e del resto la tendenza generale del suo pensiero in questo capitolo e nel III del libro III è di considerare i termini del rapporto contemporanei.

Va poi notato che anche altrove Malebranche considera la successione immediata come simultaneità. Nel capo II del II libro, ad es., egli dice: « Tous les changemens qui arrivent à l'imagination et à l'esprit, ne sont que des *suites* de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux et dans les fibres dont le cerveau est composé ». *Des suites:* dunque successione, per quanto immediata. E invece nel cap. sulla « liaison » delle tracce colle idee, Malebranche pone come causa fondamentale la *identità di tempo.* Dunque successione o contemporaneità? Successione, se si esamina rigorosamente l'ordine cronologico di apparizione dei singoli fenomeni; contemporaneità quando più che ai termini si guardi al rapporto. Ora siccome in questo caso ciò che più importa a Malebranche è il rapporto, la contiguità nel tempo si considera come vera e propria contemporaneità.

---

(1) Questi due esempi sono poi ripetuti da Hume Tratt. IV, 87-91.
(2) Réch. de la vér. L. III, sec. part. Ch. III e L. IV, Ch. X, 2.°

Digitized by Google

L'origine della nostra idea di causa è dunque in ultima analisi (come ben notano Janet e Séailles) nella legge della associazione per l'identità temporale. Malebranche, benchè non lo dica esplicitamente, lascia però chiaramente intendere che questo è il suo pensiero.

Questa riduzione di tutte le leggi dell'associazione alla simultaneità era del resto in Malebranche non altro che sviluppo e chiarimento di ciò che in Cartesio era accenno poco determinato. Anche Cartesio infatti, nel passo del Traité de l'homme di cui abbiamo notato la somiglianza con la formula della legge di reintegrazione dell'Hamilton, poneva come legge unica dei fatti associativi di riproduzione la contemporaneità, e gli esempi che egli recava riguardavano la contiguità nello spazio e nel tempo e la causalità, Il merito di Malebranche sta nell'aver determinato e completato il pensiero di Cartesio: determinato con l'enunciare in teoria chiara ed esplicita ciò che in Cartesio era implicito; completato con lo svolgere la parte riguardante la somiglianza e la causalità. C'è poi anche il rapporto di segno e significato che, come accennammo, Malebranche fa dipendere dalla volontà degli uomini e, al pari di Cartesio, riconduce alla contemporaneità.

Sicchè, riepilogando con le parole di Malebranche nel Traité de la morale: « Lorsque plusieurs traces ont été formées dans le même tems on ne peut en ouvrir quelqu'une, sans entr'ouvrir toutes les autres; et qu'ainsi il y a toujours plusieurs idées accessoires qui se présentent confusement à l'esprit et qui ont rapport à la principale à laquelle on s'applique particulièrement et aussi plusieurs sentimens confus et mouvemens indirects, qui accompagnent la passion principale, celle qui ébranle l'âme et le transport vers quelque object particulier. Rien n'est plus certains que cette liaison des traces entr'elles et avec les differens cours des esprits; des idées entr'elles et avec les sentimens et les passions ». (Prém. part. Ch. X, 18 Cfr. anche Ch. XIII, 2).

Nelle associazioni Malebranche distingue tre gradi: 1) facilmente separabile 2) difficilmente separabile 3) inseparabile. (L. II prém. part. Ch. II, 2.°). All'ultima categoria appartengono le associazioni naturali, necessarie alla conservazione della vita e inseparabili (es. tra la vista di un precipizio o di un masso che minacci di schiacciarci e l'idea della morte e la disposizione alla fuga) (1);

(1) L. I, Ch. XIII, 6.°; II, prém. part. Ch. V, 2.°; Cfr. anche Ch. IV, 3.° e L. V, Ch. III. Per queste associazioni, noterà poi Berkeley (che per altro le

Digitized by Google

alle altre due le acquisite. La forza e durata di queste (tra cui si comprendono gli istinti, le simpatie ed antipatie, i pregiudizi etc.) (1) dipendono dalla forza della prima impressione e dalla ripetizione. Tra queste due non c'è realmente, in Malebranche, distinzione netta e precisa, almeno per ciò che riguarda gli effetti. La ripetizione da una parte rende sempre più forte e tenace l'effetto della impressione, l'impressione forte dall'altra porta con sè, come conseguenza, la ripetizione: in quanto che, occupando interamente, o quasi, la mente nostra, è rieccitata da ogni nuova percezione, sia perché in relazione con lei, sia perché, anche se relazioni non esistono, noi siamo disposti a imaginare in tutto somiglianze con la impressione che ci domina (2). In questo fatto, appunto, Malebranche trova il fondamento della associazione per somiglianza: le cose che ci han colpito più vivamente e frequentemente lasciano tracce più profonde e aperte, in cui più facilmente entrano gli spiriti animali, quando una percezione presente abbia con esse qualche elemento a comune.

Ora appunto questa facilità d'ingresso costituisce l'abitudine: e l'abitudine può essere non solo dei movimenti muscolari, ma an-

---

ritiene acquisite, non innate), le percezioni visive ci danno come una profezia delle tattili. Come Berkeley le ritiene acquisite anche Condillac, il quale così critica l'opinione di Malebranche: « Mal. ha creduto questa associazione naturale o innata; ma è evidente che se l'esperienza non ci avesse appreso che siamo mortali, ben lungi dall'avere idea della morte, noi saremmo assai sorpresi alla prima vista di un morto. Questa idea è dunque acquisita, e se è comune a tutti gli uomini, dipende da che le stesse condizioni di esperienza devon produrre gli stessi effetti. Mal. vuole che sia naturale fuggire alla vista di un pericolo: ciò sarebbe vero se per naturale intendesse ciò che è divenuto, per l'abitudine, una seconda natura, ma egli intende ciò che solo natura ci dà anteriormente ad ogni abitudine. Ed io domando se può esser naturale fuggire quando non si è ancora imparato a camminare ». (Essai sur l'orig. des connois. hum. 120-2; De l'art de penser 46-48). La critica di Condillac pecca per l'esclusione, a lui comune con tutti gli empiristi, delle abitudini organizzate nella specie e trasmesse per eredità. Si potrebbe per altro osservare a Mal.: queste associazioni naturali non sono in fondo che associazioni per rapporto di causalità: noi fuggiamo alla vista di un precipizio perché nella mente nostra l'idea del precipizio e quella della morte sono collegate come causa ed effetto. Ma l'associazione per rapporto causale è, secondo Mal., acquisita per esperienza della connessione immediata e costante dei termini; come può dunque essere innata? Mal. stesso, quindi, coerentemente ai principî già posti, avrebbe dovuto concludere che tutte le associazioni sono acquisite, dall'individuo o dalla specie, sia, cioè, per esperienza individuale, sia per esperienza collettiva trasmessaci per eredità o per educazione..

(1) L. II, prém. part. Ch. VI-VII, L. IV, Ch. IV, 1.°, Ch. XII, L. V, Ch. VI-VIII.

(2) L. II, II.ª part. Ch. II.

Digitized by Google

che delle tracce cerebrali, nel quale ultimo caso, essendo ai movimenti del cervello associate le idee, prende il nome di memoria (L. II prém. part. Ch. V, 6.°).

Qui osserva il Dandolo: non la memoria può ritenersi una specie di abitudine, ma questa deve ritenersi una specie di quella ». La differenza è qui più che altro verbale, e dipende dalla definizione che dei termini memoria e abitudine si sia data. Per Cartesio, che sotto il nome di memoria comprende tutto ciò che alla memoria del cervello e dello spirito può servir d'aiuto (quindi anche la facilità a ripetere certi movimenti esteriori), l'abitudine è una specie di memoria, tanto che, per lui, un suonatore di flauto ha una parte della sua memoria nelle mani (au P. Mersenne, VIII, 215-6); ma per Malebranche non è così, in quanto egli ha definito l'abitudine: facilità del passaggio degli spiriti animali, sia nei muscoli, sia nelle tracce cerebrali, facilità che si spiega colla ripetizione (1).

Se alle tracce non corrispondesse alcuna percezione non ci sarebbe differenza fra memoria e abitudine, come avviene di fatti negli animali, che Malebranche, al pari di Cartesio, considera quali pure macchine: la differenza sorge soltanto nell'uomo, nel quale le tracce del cervello sono occasione alle idee dello spirito. Le tracce si fissano tanto meglio (come si è visto) quanto più forte e ripetuta sia stata l'impressione; per ciò i fatti di esperienza diretta e più frequente si ricordano meglio di quelli soltanto imaginati, o esperimentati una sola volta.

Avviene nelle fibre cerebrali ciò che avviene negli alberi che per un certo tempo sian stati piegati in un dato senso: esse conservano la facilità a esser piegate nel senso medesimo; e siccome ai cambiamenti del cervello sono associate delle percezioni, queste acquistano e conservano facilità di riproduzione.

Ma nel sistema delle cause occasionali tra corpo e spirito non c'è comunicazione diretta; occorre un intermediario, che è Dio. Qui si può, più a buon diritto che non in Descartes, parlare di creazione continua; ma non nel senso che ogni atto del mondo interno debba esser creato, e che quindi ogni ricordo sia una

(1) Allo stesso punto di vista di Malebranche si colloca anche il Gassendi: « La mémoire nous apparaît (nel sistema di Gassendi) comme une véritable habitude, habitude à la fois physiologique et psychologique ». Così il Thomas (La phil. de Gass. 140). Gassendi aveva detto infatti: Constat habitum nihil aliud esse quam facilitatem agendi repetendive illam actionem quae jam aliquoties saepiusve repetita sit (Synt. phil.).

Digitized by Google

creazione ex novo; bensì nel senso che senza l'assistenza divina non si potrebbe mantenere e ripetere la associazione fra traccia cerebrale e pensiero (Réch. de la vér., L. V, Ch. I). Come la distanza spaziale fra gli astri indusse la supposizione di un *milieu*, l'etere, perché si rendesse possibile la loro azione reciproca, così la distanza di natura tra corpo e spirito induce in Malebranche la supposizione di un *milieu*, Dio, che renda possibile, in occasione del rieccitamento della traccia, la riproduzione della percezione.

Ma talvolta Malebranche attribuisce a Dio un' azione più diretta che non quella di semplice intermediario, introducendolo a pensare in noi. Quando parla dei giudizi naturali che, associandosi alle nostre percezioni, ce ne danno la localizzazione esterna, Malebranche, che non sa spiegare come essi sfuggano totalmente alla nostra coscienza, dice che essi son fatti senza di noi, e anche contro la nostra volontà, da Dio (1).

Ma nel fatto della memoria, dove si compie un atto cosciente, lo spirito infinito non fa che provocare nello spirito finito il risorgere della imagine in occasione del rieccitarsi della traccia: l'atto memorativo è dunque opera nostra.

Conviene per altro riconoscere che di esso Malebranche, in ciò molto meno profondo di Cartesio, non spiega affatto l'essenza né, secondo ben nota il Dandolo, determina tutte le condizioni.

Tra percezioni presenti e ricordate la differenza, secondo Malebranche, non è se non di più e di meno: quando la impressione è vivace (e comincia dalla superficie esterna degli organi di senso) noi giudichiamo, per un giudizio naturale, che dipenda da un oggetto, il quale localizziamo fuori di noi; quando è più debole (dipendente solo da movimenti interni degli spiriti), giudichiamo che sia entro noi, vale a dire che sia non una sensazione, ma un ricordo. Però questo criterio di distinzione non basta.

Ci sono dei casi nei quali, per circostanze psicologiche o fisiologiche diverse, la imagine ricordata ci si presenta con tanta vivacità ed evidenza che noi la localizziamo fuori di noi e la attribuiamo ad un oggetto esterno; allora abbiamo le allucinazioni, che posson essere passeggere o permanenti (come nei pazzi) (2). Dun-

(1) Per altro qui pure Mal. cade in contraddizioni, perché ammette che questi giudizi possano indurci in errore, e poco dopo averli attribuiti a Dio dà, come causa della loro irresistibilità, la abitudine di farli: viene quindi a riferirli allo spirito finito che solo, contrariamente all' infinito, è soggetto all'errore e all'abitudine.

(2) L. II, prém. part. Ch. I, 1.° e trois. part. Ch. I, 5.° A torto quindi il

Digitized by Google

que la differenza di intensità non basta, ma occorre un nuovo elemento. Questo elemento, di cui Malebranche, come già Cartesio, si vale non per la distinzione generale fra percezioni reali e imaginarie, ma solo per la distinzione fra sogno e veglia, è la coerenza e coesione che noi possiamo bensì stabilire tra i fatti della veglia, ma non tra i sogni diversi o tra i sogni e la veglia (L. II, trois. part., Ch. dern. 1°). Ma a questa coesione, dipendente dalla associazione tra i fatti della memoria, che noi possiamo risvegliare al presentarsi di ogni nuovo fatto psichico, Malebranche accenna solo di passaggio e meno determinatamente che non abbia fatto Cartesio.

Di Malebranche Janet e Séailles fanno un precursore dell'associazionismo moderno, sia perché egli ha formulati i rapporti dell'associazione mentale, e ne ha tentata la riduzione all'unico rapporto della identità temporale, sia perché ha affermato la complessità reale del fenomeno della sensazione, che sembra semplice alla coscienza, distinguendovi, oltre all'elemento fisiologico e alla percezione, il giudizio naturale, che della percezione ci dà la localizzazione esterna. Questi giudizi naturali (tra i quali assumono una importanza particolare quelli uniti alle percezioni visive, la cui trattazione precorre la critica della Teorica della visione di Berkeley) secondo Janet e Séailles presupporrebbero, in Malebranche, una esperienza antecedente, da loro riassunta e richiamata. Ora è bensì vero che Malebranche ne spiega l'irresistibilità con l'abitudine di farli, ma col chiamarli naturali, e con l'attribuirli a Dio esclude quanto Janet e Séailles sostengono.

Per ciò dunque parmi troppo ardito fare di Malebranche un precursore diretto dell'associazionismo moderno: troppo diverso è il sistema e il punto di vista. Conviene peraltro notare quanta importanza assumano alcune osservazioni di Cartesio e di Malebranche come dirette precorritrici delle teorie di Hume, che della psicologia associazionista può dirsi, prima di Hartley e di Condillac, il fondatore. La distinzione, da cui parte Hume nel Trat-

---

Dandolo accusa Malebranche di non aver detto che « il fondamento del diverso giudizio (se la percezione è presente o ricordata) è nella diversa intensità della sensazione e della imagine »; perché egli lo ha detto, ed esplicitamente. Nè mi so render ragione del come ciò sia sfuggito al Dandolo, che pure nella sua critica si riferisce evidentemente al primo dei passi qui citati e doveva quindi conoscerlo, e aver visto come Malebranche parli di quanto egli nega.

Digitized by Google

tato, tra impressioni e idee, si trovava già in Descartes e, più chiaramente ancora, in Malebranche, che notava anche avere in questa differenza di più e di meno origine l'errore delle allucinazioni. Ma così le allucinazioni come i sogni si possono poi riconoscere come percezioni imaginarie e distinguerli dalle reali in virtù di quella coerenza e continuità che la memoria può bensì stabilire tra i fatti della veglia, ma non tra quelli del sogno o tra le allucinazioni. Quando un oggetto, dice Descartes, mi appare nella veglia a un tratto, e scompare senza che io possa vedere donde viene e dove va, e collegarne il sentimento col resto della mia vita, lo stimerò, a ragione, effetto di allucinazione o fantasma di sogno. Perché io abbia fede nella realtà del sentito occorre che ne conosca la provenienza, il luogo e il tempo, e ne possa, senza interruzione, collegare il sentimento col resto della mia vita.

Oltre la coerenza e coesione Hume introdurrà un nuovo elemento: la costanza della percezione, cioè il meccanismo psicologico dell'associazione per cui le immagini simili si sovrappongono. Questa sovrapposizione delle imagini simili, che già Descartes aveva notato, e di cui aveva dato la spiegazione fisiologica con la teoria dell'unica piega cerebrale, che serve per tutte le imagini simili, in Malebranche viene a formare il fondamento delle abitudini mentali. Ora la ripetizione, che produce l'abitudine, col fortificare le impressioni nel cervello, e renderne le tracce più larghe e più aperte al passaggio delle correnti nervose, porta con sè, come effetto patologico, la fede nella realtà oggettiva di ciò che non è se non impressione soggettiva nostra: un teologo che aveva scritto sulla croce, e per il quale la croce era divenuta una idea fissa, credeva veder croci da ogni parte. Questo in Malebranche non è se non un fenomeno patologico; ma dopo che Berkeley avrà posto il principio *esse is percipi*, negando l'esistenza del mondo esteriore, Hume, che il principio di Berkeley accetta, per spiegare la fede nella realtà esterna, convertirà in normale quello che in Malebranche era anormale, patologico. Del resto anche in un dialogo di Descartes, che è a lamentare sia rimasto incompiuto, tanta è in esso la lucidità dell'esposizione e l'organicità della trattazione (Récherche de la verité par les lumières naturelles), Polianˌdro, rappresentante del senso comune, prima che gli sia dimostrata la necessità del dubbio metodico, pone la costanza delle percezioni come fondamento della fede nella realtà del sentito: « Toutes les erreurs sont faciles à connoître et n'empêchent pas que je ne sois persuadé que je vous vois, que nous nous promenons

Digitized by Google

dans un jardin, que le soleil luit, *en un mot, que tout ce que mes sens m'offrent habituellement, est vrai* » (XI, 349).

Ma c'è di più. Noi non ci limitiamo a credere esistenti gli oggetti esterni ognuno per sè singolarmente; ma crediamo che essi agiscano gli uni sugli altri: tutti i fenomeni del mondo esteriore crediamo collegati da un vincolo causale. Così alla fede nella realtà esterna s'aggiunge e s'intreccia la fede nella causalità naturale. Ond'essa deriva? Hume risponde: dalla costanza dell'esperienza, che, mostrandoci sempre la successione di un fenomeno all'altro, li associa nella nostra mente in modo inseparabile. Anche qui, anzi qui sopra tutto, Malebranche può a buon dritto chiamarsi il diretto precursore di Hume: anch'egli aveva negato l'esistenza della causalità naturale, anch'egli aveva ritrovato l'origine della nostra fede nella costanza dell'esperienza che ci attesta l'unione dei due termini e produce in noi la loro stretta associazione. Egli, a differenza di Hume, credeva all'esistenza di una causalità reale che trasportava in Dio, credeva all'esistenza del mondo esteriore, e infine stabiliva la identità temporale anzi che la successione costante come condizione della associazione e del rapporto di causalità. Ma tolte queste differenze, di cui le due prime inerenti alla diversità del sistema, e l'ultima dipendente dal considerare i termini nel rapporto già stabilito nella mente nostra (e quindi concepiti contemporaneamente), è certo che la idea, cui diede così ampio sviluppo teorico, Hume attinse a Malebranche.

La fede nella realtà del sentito in Cartesio implicava anche la possibilità di congiungere il sentimento del presente col sentimento di tutto il resto della nostra vita. Cartesio era certamente ben lontano dal far consistere l'identità personale nella memoria; ma chi non vede come egli apra a Locke e ad Hume la via ad affermarlo? « La memoria, dice Hume, scopre piuttosto che produrre l'identità personale, perché ci mostra la relazione di causa ed effetto tra le nostre diverse percezioni. Se noi non avessimo memoria, ogni nozione di causalità ci sarebbe interdetta, e quindi non avremmo idea di questa catena di cause ed effetti che costituisce il nostro io e la nostra persona » (Trattato II, 331; in Huxley: Hume sa vie sa philosophie, 234).

E non era appunto questa concatenazione di causa ed effetto, che Descartes stabiliva tra le nostre percezioni reali, concatenazione che la memoria conserva, ed ogni nuova percezione, quando non sia allucinazione o sogno, deve esser capace di risvegliare e collegare col sentimento del presente?

*

Digitized by Google

Così le brevi e sparse osservazioni di Cartesio, e quelle di Malebranche, alquanto più ampie e più organicamente coordinate, si riannodano ad alcune tra le questioni più importanti e fondamentali che la psicologia della associazione dovette con Hume affrontare. Malebranche supera Cartesio nella larghezza della trattazione, nella precisione maggiore e nella sistemazione più rigorosa: egli formula nettamente quella riduzione di tutte le leggi della associazione ad una sola, che in Cartesio era semplicemente implicita, prevenendo così l'Hamilton e la sua legge della reintegrazione. Ma d'altra parte Cartesio si lascia addietro d'assai il suo discepolo nella dottrina della memoria. Neppure questa è esposta sistematicamente; ma i vari passi delle lettere, e segnatamente delle lettere ad Arnauld, pongono i fondamenti di una dottrina profonda e completa. Quando Spinoza, nel De emendatione intellectus, svolgerà la sua dottrina della memoria, non farà in fondo altro se non riprendere quella di Cartesio.

Spinoza.

La memoria, dice Spinoza, si fortifica « ope intellectus et etiam absque ope intellectus »; ma l' « absque ope intellectus » riguarda solo il fortificarsi di essa, la sua tenacia, e non la sua essenza, che racchiude necessariamente l'intervento dell'intelletto.

L'intelletto, secondo Spinoza, è essenzialmente diverso e distinto dalla memoria: l'oggetto dello spirito puro, considerato separatamente dal corpo, sono le idee eterne e necessarie, che sono sempre in noi, le *ideae verae*, che l'intelletto si forma « vi sua nativa » ed indipendentemente da ogni esperienza. (Cfr. De intell. em. cap. VI). Per ciò nell'intelletto considerato per sè non v'è luogo a memoria nè ad obblio: delle cose dello spirito puro, per Spinoza come già per Cartesio, non v'è ricordo. La memoria è invece un fatto intimamente connesso con l'esperienza sensibile e da essa dipendente: essa riguarda le cose della imaginazione, offerteci dai sensi. Ma la sensazione e il vestigio che di lei rimane impresso non sono l'unico elemento della memoria: questa consiste nella sensazione delle impressioni del cervello « simul cum cogitatione ad determinatam durationem sensationis. Si vero duratio sit indeterminata memoria eius rei est imperfecta;quod quisque etiam videtur a natura dedicisse. Saepe enim ut alicui melius credamus in eo quod

Digitized by Google

dicit, rogamus quando et ubi id contigerit ». La memoria dunque, per essere vera memoria, deve darci il *quando* e l'*ubi* della sensazione (che nella semplice reminiscenza non abbiamo); e questo non ci è dato se non dall'intelletto.

Come mai, si chiede il Dandolo, l'intelletto che esclude la memoria e che, intuendo le cose sub specie aeternitatis, non comporta limitazione temporale, può conferire alla sensazione il valore di ricordanza?

Le idee dell'intelletto, dice Spinoza, hanno una durata nella mente, ma non una « determinata duratio », perché questa può solo determinarsi coll'aiuto di qualche misura di movimento, e le idee vere sono invece concepite sotto l'aspetto della eternità, che non può misurarsi col tempo, nè aver col tempo alcuna relazione (Eth. V, 23 Schol.). Ma d'altra parte la sensazione non ci dà di per sè l'elemento temporale: questo presuppone in noi l'idea di durata, e l'idea di durata supera il dominio del corpo per entrare in quello dell'intelletto. Senza corpo la memoria è impossibile, e l'intelletto puro non la ha di per sè; ma senza intelletto, che alle percezioni applichi l'idea di durata, manca l'elemento più importante della memoria, la « duratio determinata », che si ha solo nell'incontro del dato intellettivo col dato sensazionale. « Mens nostra quatenus actualem corporis existentiam involvit, eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi, easque sub duratione concipiendi ».

Ora si noti: questo elemento temporale, che Spinoza ritrova nella memoria, non è altro se non ciò che Cartesio chiamava *réflexion*, e riferiva all'intelletto. La « réflexion » di fatti avverte, quando una sensazione ci si presenta la prima volta, che essa è nuova per noi; quando poi la presentazione si rinnova, riconosce che « cela se fait à cause que nous l'avons auparavant aperçue ». Spinoza, con più precisione di Cartesio, dice che la memoria, per esser perfetta, deve darci la *determinata duratio*, il quando preciso della sensazione; ma Cartesio, se bene meno esplicitamente e chiaramente, l'aveva pur detto, quando osservava che i vestigi della vera memoria devono « donner à connoître à l'esprit qu'ils n'ont pas toujours été en nous, *mais ont été autrefois nouvellement imprimés.* »

Scrive il Dandolo: Senza fallo Spinoza ha superato Cartesio e Malebranche accorgendosi di quel certo elemento temporale che essi trascurarono, e senza di cui la memoria, compenetrata nel dato senzazionale, non è vera memoria ». Questo è esatto per

Digitized by Google

Malebranche, non certo per Cartesio: questi, come Spinoza, aveva mostrato essere la memoria « un fatto unicamente congiunto all'esistenza del corpo; del corpo che rende *possibile* la memoria, mentre però è sempre l'intelletto che la *attua* ». Che cosa sono infatti la traccia cerebrale, condizione ed occasione alla memoria, e la « réflexion » in cui sta l'essenza del « ressouvenir »? « La memoria è la sensazione più il pensiero (e questo è un fatto dell'intelletto) che è sensazione nel tempo passato, in una durata determinata. Per cui l'essenza del ricordo non è data dalla sensazione come tale, ma da una certa integrazione di essa operata dalla virtù dell'intelletto ». Queste parole possono riferirsi a Cartesio altrettanto bene come a Spinoza.

Determinata così l'essenza della memoria, Spinoza ne fissa le condizioni. La memoria di una cosa si conserva tanto meglio quanto più è intelligibile (ope intellectus), quanto più forte ne sia stata l'impressione, e quanto più la cosa corporea sia singolare (absque ope intellectus): « quo res est singularior eo facilius retinetur ». Questo, osserva il Dandolo, è in contraddizione con la prop. 18 della seconda parte dell'Etica, dove, nello scolio, si dice esser la memoria una concatenazione di idee riguardanti i corpi esterni, che segue l'ordine e la concatenazione delle cose sensibili. Più aperta contraddizione egli avrebbe potuto notare con le prop. 11 e 13 della quinta parte dell'Etica: « A misura che una imagine si riferisce a più gran numero di cose, si risveglia più spesso nell'anima e l'occupa di più. — A misura che una imagine è associata a più gran numero di altre imagini, si risveglia più spesso nell'anima nostra ». Ma la contraddizione mi pare possa esser spiegata dalla prop. 52 della terza parte, e dalla definizione della ammirazione (app. alla III parte, § 4): Gli oggetti che noi abbiam già visto insieme con altri, o in cui non imaginiamo nulla che non sia comune con altri, li contempliamo meno a lungo ed attentamente di quelli in cui imaginiamo qualcosa di singolare; in quanto essi, secondo la prop. 18, ci richiamano i coesistenti o i simili, in guisa che ci trasportan subito dalla contemplazione dei primi agli altri ». Si viene così a determinare un altro degli elementi della tenacia della memoria: l'attenzione.

Il fenomeno psicologico, cui in questa proposizione si accenna, è in fondo quello stesso in cui Malebranche faceva consistere la associazione per somiglianza; e vale a spiegare come « quo res est singularior eo facilius retineatur ». In quanto che, sia che la memoria si fortifichi *ope intellectus* sia *absque ope intellectus*, la in-

Digitized by Google

tensità e la durata della attenzione, che prestiamo alla imagine, ne rende il ricordo più netto e distinto. L' « eo facilius retineatur » di Spinoza va inteso, secondo me, nel riguardo dei particolari; e ciò mi pare provato dallo scolio primo alla prop. 40 della seconda parte dell'Etica, dove si parla della formazione delle idee generali dovute alla imaginazione. Considerando quelle che si chiamano *nozioni universali*, (per esempio l'uomo, il cavallo, il cane), Spinoza così ne spiega la formazione: « Nel corpo umano si producono a un tempo tante imagini d'uomini (o di cavalli, o di cani etc.) che la nostra forza imaginativa, pur senza essere intieramente esaurita, è tuttavia indebolita al punto, che l'anima non può più imaginare il numero preciso di queste imagini, né le piccole differenze di colore, di grandezza etc. che distinguono ciascuna di esse. Solo ciò che è comune a tutte le imagini è distintamente imaginato, in quanto il corpo ne è affetto, e ciò avviene perché il corpo è più affetto precisamente da ciò che è comune a tutte le imagini, e ciò si esprime con la parola uomo (cavallo, cane, etc.) e si afferma di tutti gli individui della specie in numero infinito, sfuggendo alla imaginazione il numero determinato delle imagini. Conviene anche osservare che la idea generale varia negli individui, secondo che un carattere, piuttosto che un altro, ha più frequentemente e più fortemente colpito (ad es. nell'uomo la statura eretta, o i due piedi, o la mancanza di penne etc.); e di qui nascono le dispute di parole ».

Allo stesso modo una *fabula amatoria* unica la riteniamo perfettamente; quando ne abbiamo lette parecchie il ricordo diventa confuso e generico: nella sovrapposizione delle imagini simili i particolari diversi si cancellano e non rimane che una imagine generica, l'idea generale. « Quo res est singularior eo facilius retinetur » in tutti i suoi particolari. E si noti anche, che venendo a mancare alle imagini non singolari la precisione e la determinatezza, e confondendosi esse nel numero indefinito delle imagini simili, perdono anche quell'elemento temporale, quella « determinata duratio » che si è posta come elemento essenziale della memoria.

Con ciò non si esclude peraltro da Spinoza il soccorso che alla memoria può venire dalla associazione delle idee, della quale egli enuncia la legge generale in modo assai simile a Cartesio. La sua formula: Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquid imaginabitur, statim et aliorum recordabitur » (Eth. II, 18), non è di

Digitized by Google

fatti, in sostanza, se non quella di Cartesio: « La sovenance d'une chose peut être excitée par celle d'une autre qui a été autrefois imprimée en même temps qu' elle en la mémoire ». Con questa legge Spinoza spiega le abitudini mentali e l'associazione tra il segno e il significato, di cui nota, come già Cartesio, che non dipende da alcuna somiglianza fra i termini, ma dalla simultaneità delle due percezioni. E a questa medesima simultaneità, complicata con l'associazione di somiglianza e di causalità, egli, come già Cartesio, riconduce anche la formazione delle simpatie ed antipatie. Nella terza parte dell'Etica, alla prop. 14, estendendo la legge sopra riferita dalle affezioni esterne dei corpi alle interne delle passioni, egli dice: Se l'anima è stata una volta affetta a un tempo da due passioni, appena in seguito sarà affetta da una, sarà affetta anche dall'altra »; e da questa deduce la prop. 16: « Per ciò soltanto che noi imaginiamo che una cosa ha qualche punto di somiglianza con un oggetto che ordinariamente ci produce gioia o tristezza, per quanto il punto di somiglianza non sia la causa di queste passioni, noi tuttavia amiamo od odiamo questa cosa » (1). Questa passione egli dice prodotta *per accidens*, non altrimenti che Gassendi chiamava *sensibile per accidens* la percezione richiamata dalla associazione di simultaneità.

Appartenendo alla imaginazione queste associazioni sono tutte contingenti (perchè la ragione soltanto coglie le cose sotto l'aspetto della necessità); ma esse sono tanto più regolari e forti, quanto più ripetuta e costante è l'esperienza dell'unione dei loro termini (scolio alla prop. 44 della seconda parte dell'Etica).

Per questo lato, adunque, Spinoza non rappresenta in confronto a Cartesio un gran passo in avanti. Così la sua dottrina della memoria, come le sue brevi osservazioni sull'associazione possono in Cartesio ritrovare la loro origine o, per lo meno, i loro germi. Germi che Spinoza, per ciò che riguarda la memoria, ha saputo crescere e coltivare molto meglio che non avesse fatto Malebranche, che nell'essenza della memoria non era affatto penetrato, contentandosi solo di registrare, come condizione della sua tenacia, la forte impressione e la frequente ripetizione. Spinoza aggiunge a queste l'attenzione, che già era stata posta da Cartesio, e, elementi da Cartesio non considerati, l'intelligibilità e la singolarità della cosa. Quanto alla natura della memoria egli, come Cartesio,

(1) Si cfr. anche la propr. 46 della III parte.

Digitized by Google

trova elemento essenziale l'intelletto; ma mentre in Cartesio la *réflexion* comprendeva l'attenzione, il riconoscimento, ed il riferimento ad un tempo passato, Spinoza non si occupa, nello stabilire la sua dottrina della memoria, che del riferimento al tempo passato, che egli (ciò che Cartesio non aveva fatto) determina dover essere preciso: cogitatio ad determinatam durationem. Questo implica naturalmente anche l'attenzione, che altra volta si è dovuta prestare alla percezione, e il riconoscimento di essa; ma occorreva che questi due elementi fossero meglio messi in luce, piuttosto che lasciati impliciti. Sicché, concludendo, se va reso omaggio a Spinoza per aver meglio determinato l'elemento temporale, si rimane sostanzialmente con lui al punto stesso di Cartesio, e, per certi riguardi, forse anche un po' addietro.

Digitized by Google

Digitized by Google

APPENDICE

Per la storia dell'inconscio.

La introduzione dell'inconscio nella psicologia moderna si fa generalmente risalire al Leibnitz: « Leibnitz le premier a montré le rôle des sentimens sourds, des petites *perceptions sans aperception,* c'est à dire sans réflexion ». Così il Fouillée nel suo scritto: La vie consciente et la vie inconsciente (1). Si riconosce, è vero, che il Leibnitz dovette a Cartesio l'occasione delle sue osservazioni, in quanto egli fu tratto a farle dal voler spiegare e difendere, contro il Locke, le idee innate; ma nessuno, ch' io mi sappia, ha notato come in Cartesio e Malebranche Leibnitz avesse dei precursori.

Nell'esporre la sua dottrina della memoria, nelle lettere ad Arnauld, Cartesio diceva come, perché si abbia vera memoria (ressouvenir) occorre che alla percezione si sia unita la riflessione. Dunque ci sono anche, per usare la frase di Leibnitz, « perceptions sans aperception », cioè « sans réflexion ». Queste sono le percezioni confuse (come quelle che i fanciulli hanno nell'alvo materno), e che lasciano bensì vestigi nel cervello, all'occasione del cui rieccitarsi la stessa cosa si ripresenta alla nostra mente; ma senza che sappiamo di averla altre volte percepita, come alla mente dei poeti si presentan talora versi di altri autori, senza che essi ricordino di averli mai letti (2). I vestigi lasciati da queste sensazioni sono vaghi e incerti come certe disuguaglianze su un piano di sabbia, che posson essere prodotte da piedi umani, ma in modo così incerto, che noi diciamo non esserci vestigio d'uomo.

(1) Revue de deux mondes 15 ottobre e 1 novembre 1883. La stessa cosa si trova ripetuta anche nel libro recentissimo del Villa: « Il merito grandissimo del Leibnitz sta nell'aver rivolto *pel primo* l'attenzione a questi fenomeni oscuri della vita psichica » p. 489.

(2) Questo esempio è citato anche da Leibnitz.

Digitized by Google

Arnauld, accettando questa teoria, la allargava notando (e Descartes conveniva con lui) come, oltre che nei bambini avanti la nascita, questa assenza di appercezione per le sensazioni ci possa essere anche negli adulti, quando una impressione violenta, interna od esterna, abbia tutta a sè attirata ed occupata la coscienza. Che le percezioni senza riflessione lascino dietro sé vestigi, e possano influire sulla nostra vita Descartes lo ammetteva esplicitamente nelle associazioni inconscie, acquisite od ereditarie, in cui, come oggi (per quanto sotto un ben diverso punto di vista) l'Hartmann (1), egli e Malebranche ritrovavano la spiegazione degli istinti e delle simpatie ed antipatie segrete, seguiti dallo stesso Locke nel suo capitolo sulla associazione.

Leibnitz fa una triplice distinzione delle percezioni inconscie: o troppo piccole, o troppo numerose, o troppo unite: « Sont les parties insensibles des nos perceptions sensibles qui font qu'il a un rapport entre ces perceptions des couleurs, des chaleurs et autres qualités sensibles et entre les mouvemens dans les corps qui y repondent, au lieu que les Cartesiens avec notre auteur (Locke) conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités comme arbitraires ». Il rimprovero non è giusto del tutto. Malebranche, nella Récherche de la vérité, pur notando come noi attribuiamo ai corpi le percezioni di colore, calore e simili, che sono invece soggettive, non mancava di osservare che ciò avviene in quanto noi non avvertiamo i movimenti dei corpi impercettibili contro i nostri organi di senso. Dunque dalla somma di tutte queste sensazioni impercettibili, di queste « parties insensibles des nos perceptions sensibles » per lui, come per Leibnitz, risulta la sensazione cosciente.

Ma anche per un altro lato Malebranche, e in parte anche Cartesio, si possono considerare come precursori dei moderni sostenitori dell'incosciente. « Selon Helmholtz, Wundt, Lange e M. Taine, scrive il Fouillée, il y a dans la perception exterieure des *actes d'inférence* dont nous ne nous doutons pas, des jugemens et des raisonnemens dont le résultats seuls apparaissent à la coscience. Telles sont les conclusions si familières que nous tirons quant à la distance et à la grandeur des objects, telles sont aussi les illusions d'optique; qui sont des illusions d'inférence incosciente » (2).

(1) Cfr. A. Faggi « La filos. dell'incosc. metaf. e mor. passim » e Fouillée loc. cit.

(2) Si cfr. anche altri passi dello stesso studio. Cfr. anche Lange: « Hist. du mater. » II, 463 e Faggi, op. cit. pp. 90-91.

Digitized by Google

Chi non vede come queste inferenze incoscienti sieno state, prima dell'Helmholtz e degli altri, scoperte e dimostrate da Malebranche? Che altro sono, in fatti, i giudizi naturali, elemento della sensazione, che la coscienza non avverte « parce qu'ils se font toutes ensemble et comme en un instant » con gli altri elementi, quei giudizi naturali o « sensations composées qui sont en nous sans nous »?

Trasformati di naturali in giudizi d'abitudine, ma sempre inavvertiti dalla coscienza, questi giudizi passano in Locke quanto alla forma nelle sensazioni visive, e in Berkeley (che qui direttamente deriva da Malebranche) quanto a tutte le determinazioni spaziali di distanza, grandezza, posizione, movimento etc. Così Locke stesso, che aveva risolutamente negato l'inconscio, veniva ad ammetterlo, non solo in casi eccezionali, ma nella normalità della vita; e dietro lui Condillac l'estendeva a tutte quante le sensazioni di ogni genere. (1).

Il Lange, difendendo Helmholtz, Zoellner ed altri dal rimprovero di non essersi assicurati se la spiegazione di certi fatti psichici per mezzo di un ragionamento incosciente era la sola possibile, e se non si sarebbe dovuto ricorrere alle leggi dell'associazione, nota che la spiegazione dell'associazione non contraddice affatto a un ragionamento incosciente. Le due spiegazioni di fatti si compenetrano e si fondono in una sola in questi primi teorici dell'inconscio e dell'associazione.

---

(1) Ciò nel Traité des sensations e contro l'Essai sur l'origine des conn. hum. Il Dewaule, che afferma in più luoghi del suo libro su Condillac, che questi non ammette l'inconscio, ma solo stati di coscienza deboli e forti, si riferisce evidentemente al solo Essai sur l'origine.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

This book should be returned to the Library on or before the last dat stamped below.

A fine of five cents a day is incurre by retaining it beyond the specifie time.

Please return promptly.

MAY 2 2 1978 IL

CANCELLED

5856891

Digitized by Google

Phil 5545.160
Memoria e associazione nella scuola
Widener Library 006120501
3 2044 084 636 828

Digitized by Google